Carl Schmitt

La tirannia dei valori

Presentazione di Giano Accame

Antonio Pellicani Editore

UNIVERSITA' DEGLI STUDI "ROMA TRE"
BIBLIOTECA DI AREA
GIURIDICO - ECONOMICO - POLITICA
INV. GIU 6487 AL 241428
COLL. 340.13 SCH
M 4713

terza edizione 1996

Titolo originale
Die Tyrannei der Werte in *Säkularisation und Utopie*
Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag

© 1967 by W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin
© 1987 by Antonio Pellicani Editore
00199 Roma, via Piediluco 1/a
Tel.06/8845595 fax 06/8559626
Traduzione di Susanne Forsthoff Falconi e Franco Falconi

Presentazione

La versione della *Tirannia dei valori* (il cui originale tedesco è del 1967), qui riproposta, ha segnato un momento importante nella tormentata storia delle accoglienze riservate in Italia a Carl Schmitt, il politologo e giuspubblicista contro cui si riattizzano crisi di rigetto per le suggestioni da magico pifferaio esercitate - a partire dagli anni '70 - sull'intelligenza cattolica e della sinistra[1]. Questa versione è stata infatti pubblicata per la prima volta, come contributo alle onoranze per l'ottantesimo compleanno di Schmitt, su «Rassegna di diritto pubblico» nel 1970 (nuova serie, n. 1, pp. 1-28) rompendo un ostracismo che durava da un quarto di secolo.

C'è una notizia curiosa, raccolta da Carlo Galli: la traduzione, in corso di stampa, della *Dittatura* di Schmitt finì bruciata nell'incendio della nuova sede dell'«Avanti!» a Milano (agosto 1922) ad opera degli

[1] Cfr. ANGELO BOLAFFI, *Ora basta con Schmitt*, «L'Espresso», 26 ottobre 1986 e JÜRGEN HABERMAS, *La malattia mortale del Leviatano*, «Micromega», n. 3, ottobre 1986, pp. 229-237.

squadristi[2]. Il libro è stato pubblicato poi da Laterza nel 1975, più di mezzo secolo dopo. La prima stagione schmittiana in Italia, anziché ai socialisti, fu quindi collegata soprattutto agli sforzi di Carlo Costamagna per affermare un pensiero giuspubblicistico autenticamente fascista, in polemica con quei giuristi che continuavano a rivestire in camicia nera i risultati scientifici di vecchie scuole.

L'ultimo scritto schmittiano di quel periodo era apparso nel 1942 sulla rivista «Lo Stato» di Costamagna (redattore capo fu Vezio Crisafulli) con un titolo propagandistico, *La lotta per i grandi spazi e l'illusione americana*, che il senno del poi rende particolarmente infelice. Schmitt, ricamando sul motivo a lui caro di *Land und Meer*, uscito proprio quell'anno, si era avventurato - accanto a visioni di prospettiva più larga - in delle profezie dal respiro corto: *L'intervento americano non è apparso per nulla come un fattore decisivo della guerra* [3]. L'anno dopo gli americani erano sbarcati in Sicilia e «Lo Stato», con la conseguente caduta del regime, cessò per sempre le pubblicazioni.

Un paio di sporadiche apparizioni Schmitt le rife-

[2] CARLO GALLI, *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», a. IX, n.1, giugno 1979, pp. 81-160.

[3] Ora in: CARL SCHMITT, *Scritti politico-giuridici (1933-1942). Antologia da «Lo Stato»* a cura di Alessandro Campi, Bacco & Arianna, Perugia 1983, p. 115.

ce nel 1951 e nel 1957 su «Il Borghese» di Longanesi, ma ribadendo con ciò quei tratti di anticonformismo, che avrebbero contribuito a prolungargli il veto della cultura ufficiale. Nel secondo articolo[4] parlò di un suo libretto su Amleto, uscito nel 1956 in Germania e solo una trentina d'anni dopo in Italia (il Mulino, 1983).

Il recupero culturale di Schmitt in Italia data dal 1972 con la pubblicazione de *Le categorie del "politico"* (il Mulino) a cura di Gianfranco Miglio, preside di Scienze politiche all'Università Cattolica, e Pierangelo Schiera. Da allora l'Italia è - dopo la Germania - il paese ove Schmitt viene più studiato. «Rassegna di diritto pubblico», presentando *La tirannia dei valori* nella traduzione di Susanne Forsthoff Falconi e Franco Falconi, anticipò di un paio d'anni la riscoperta, con un gesto di sensibilità motivato da legami personali e familiari. Lo ha ricordato Schmitt in un passo dell'ampia intervista a Fulco Lanchester, che conviene riportare come chiave di lettura, perché la schiettezza del linguaggio colloquiale rivela umori sottintesi al testo:

«Nel Vangelo il Cristo muore per la sua pena; oggi stipulerebbe invece un Concordato con i suoi aguzzini. Allo stesso modo il Papa vorrebbe stipulare un Concordato con i russi. Ma che significa! Io ho scritto un saggio su "La tirannia dei valori". L'ha let-

[4] ibid., pp. 129-134.

to? [...] Il mio amico ed allievo Professor Forsthoff ha una figlia che ha sposato un avvocato italiano di ottima famiglia fiorentina e che lo ha tradotto in italiano. Il saggio è concentrato sul conflitto tra i valori. Io sostengo che valore è un concetto che conduce infallibilmente all'economicizzazione. Qual è il massimo valore? La risposta è se ho giustamente economizzato. Capisce, questa è la mia tesi. E adesso il nuovo papa Giovanni Paolo II parla sui valori e non sa quello che dice quando si riferisce a filosofi tedeschi come Max Scheler. Tutto ciò è così triste e mi fa proprio pena»[5].

Al di là della petulanza senile di un uomo che al momento dell'intervista (novembre 1982) aveva 94 anni, ciò che immediatamente traspare è l'intento demistificatorio di cui è intriso il saggio sulla tirannia dei valori. Non prendiamo troppo sul serio il vezzo schmittiano di presentarsi esclusivamente come freddo e distaccato giurista, mentre qui è appena un po' più paludata di vesti scientifiche la stessa animosità di *Romanticismo politico*, la più scopertamente polemica e dissacrante delle sue opere.

Quando Schmitt si accanisce a dissacrare, sotto c'è qualcosa che non sempre i suoi esegeti comprendono: l'amarezza ed il fiele del patriota tedesco che ha visto due volte sconfitto e distrutto il paese. E se

[5] FULCO LANCHESTER (a cura di), *Un giurista davanti a se stesso - Intervista a Carl Schmitt*, «Quaderni costituzionali», a. III, n.1, aprile 1983, p. 29.

non può avere certo nostalgie per chi, tentando l'avventura, ha coinvolto tutti nell'azzardo della storia, non ha neppure simpatia per chi gli sembra che abbia politicamente profittato delle sconfitte.

È un dolore tenuto sempre sotto controllo, con un pudore reso morboso dai traumi che il senso di colpa ha inflitto al patriottismo tedesco. Nell'intervista a Lanchester si scopre un istante:

«Lei mi chiede le origini delle mia idea relativa ad amico-nemico. La data formale è del 1927. Sa però da dove comincia tutto questo? Dalla mia esperienza di vita tedesca, una vita che ha per ben due volte perso in modo totale due guerre mondiali»[6]. Subito dopo la confessione della piaga su cui eccita l'immaginazione politologica, Schmitt si disperde in un cicaleccio sulle sue parentele francesi, impiegate come diversivo per stornare l'impressione che il suo vero movente sia il nazionalismo.

Eppure questo è il motivo che gli ha fatto comprendere Mussolini, inducendolo a simpatizzare per il fascismo, mentre non provava attrazione per il nazismo, quando era appena una fra le tante organizzazioni emergenti dalla galassia nazionalpopolare della rivoluzione conservatrice. E culturalmente tra le più volgari. Ma lo stesso motivo gli ha fatto accettare la collaborazione col nazismo al potere, aderendovi e prendendo - come ha ripetuto a Lanchester - la tesse-

[6] ibid., p. 10.

ra numero 2.098.860.Vi si era, insomma, lasciato precedere da oltre due milioni di persone. Certo: si sarebbe trovato meglio con Junger anziché con i rozzi polemisti di «Das Schwarze Korps». Ma il tardivo allineamento non va visto solo in chiave opportunistica. Fu contagiato dalla mobilitazione dell'energia nazionale. Erano impulsi che capiva bene persino in altri popoli, come l'italiano, perché in un modo o nell'altro li attendeva, ci sperava, ed era pronto a servirli nelle forme in cui si affermavano, pur preferendo delle varianti meno plebee del nazismo, meno pericolosamente avventuristiche e ambiguamente viziate da infatuazioni romantiche. Anche perché proprio attraverso quelle infatuazioni fascismo e nazismo, che per tanti aspetti se ne distinguono, si ricollegano alle altre ideologie del secolo [7].

Il rapporto di Schmitt col nazismo è, insomma, un po' simile a quello di tanti marxisti di fronte al socialismo reale: certo, lo avrebbero preferito ben diverso dallo stalinismo, eppure hanno lungamente esitato a rompere con la rivoluzione marx-leninista, per come si è manifestata, o non hanno rotto affatto, pur rammaricandosi delle sue degenerazioni.

Romanticismo politico, concepito quando comin-

[7] Vedi per questa tesi: PAUL SÉRANT, *Romanticismo fascista*, Ciarrapico, Roma 1984 (ma prima ed. it. Sugar, Milano 1961) e le mie osservazioni in *Contraddizioni di un romanticismo a destra* sulla rivista «Dialoghi» (n. 4, settembre-ottobre 1961) ora riportate dal quadrimestrale «Trasgressioni» (a. 1, n. 2, settembre-dicembre 1986).

ciò a profilarsi la sconfitta tedesca durante la prima guerra mondiale, si arricchì nella edizione del 1924 di una premessa in cui la polemica sui difetti di carattere del romanticismo venne estesa ai valori che il processo di secolarizzazione, l'atomismo individualistico e la disgregazione partitocratica stavano proliferando come orpello ideale per la Repubblica di Weimar e la sua classe politica: «Oggi, allo stesso modo, si teorizzano ovunque vere e proprie "scene" artificiali, dietro le quali si nasconderebbe la realtà effettuale in movimento; ma è proprio qui che viene allo scoperto l'insicurezza della nostra epoca, insieme alla sua radicata sensazione d'essere ingannata. Un'epoca che non riesce a trarre dai suoi principi nessuna grande forma e nessuna capacità rappresentativa, cade necessariamente in simili stati d'animo, ed è portata a considerare tutto ciò che è formale e ufficiale come una menzogna. Nessuna epoca può esistere senza forma, né può aver soltanto un aspetto economico: la nostra, non riuscendo a trovarne una sua propria, si impadronisce di migliaia di surrogati, presi dalle solide forme di altri tempi e di altri popoli, per poi rifiutare i surrogati stessi, proprio perché non autentici»[8].

L'idea di un'epoca che ha «soltanto un aspetto economico» si ripropone e si allarga nel passaggio da Weimar a Bonn, divenendo elemento descrittivo di

[8] CARL SCHMITT, *Romanticismo politico*, traduzione e presentazione di Carlo Galli, Giuffrè, Milano 1981, p. 18.

una società politica, di uno Stato e dei suoi tribunali - ed è sempre a questi che Schmitt si rivolge atteggiandosi a puro giurista, quanto più intende scandalosamente parlar di politica e storia - che non hanno più il senso delle remote "virtù" e le sostituiscono con il surrogato dei moderni "valori". La cui caratteristica è appunto di essere tutti classificabili entro una stessa scala e addirittura uno stesso prezzario di estimi commerciali.

Dove la massima perfezione sociale auspicabile è la sovranità del mercato, "quanto vale" va inteso come sinonimo di "quanto costa". O di quanto il personaggio in esame è riuscito ad accumulare. Indice meno illusorio, per pesare i valori delle oligarchie partitocratiche, di quel che esprimano le tessere congressuali o i voti di preferenza.

Schmitt, beninteso, non prolunga il concetto economico di valore sino a esemplificazioni che il sussiego offeso degli attuali sistemi qualificherebbe come "qualunquistiche". Ma, predisposto un piano inclinato, è difficile fissare il livello in cui può sembrare più elegante arrestarsi. E già implicita una intenzione diffamatoria, anche se un primo approccio all'idea di valore può farne risultare anzitutto l'utilità pratica, giacché la trasformazione in valori offre almeno il vantaggio di rendere "commensurabile l'incommensurabile", riducendo beni, scopi, ideali e interessi diversi a un comune denominatore contabile.

L'inconveniente dell'operazione per cui la "di-

gnità" (propria delle persone) si riduce a "valore" (proprio delle cose) era già stato denunciato, un secolo prima di Schmitt, nel *Manifesto* di Marx ed Engels laddove, sia pure esaltandone la funzione rivoluzionaria, si addebita alla borghesia di non aver «lasciato tra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, lo spietato pagamento in contanti» e di aver «fatto della dignità personale un semplice valore di scambio».

L'orecchio di Schmitt era troppo affinato per non cogliere l'origine delle espressioni adottate nell'iniziare un commento sulla tirannia dei valori e il conseguente svuotamento della dignità personale. Si trattava di esche abilmente gettate oltre la cerchia delle 40 o 200 persone a cui era immediatamente rivolto il discorso. E con Tronti, Cacciari, Marramao, Duso, la sinistra italiana le ha colte. Tuttavia Schmitt sostiene che la riduzione a "sovrastruttura" di ogni "valore" non economico non riconduce necessariamente al marxismo, ponendosi tutto al più come «una realtà, alla quale il marxismo può attaccarsi con successo». La rivendicazione del "plusvalore" confina anche il marxismo nell'ambito delle moderne concezioni economicistiche, mentre il problema è di uscirne.

Una uscita che Schmitt si guarda bene dall'indicare, forse perché non esiste e certo perché non la conosce: non ne conosce, cioè, una via proponibile, scrivendo nel 1967 dopo il fallimento della "terza via" in cui, sia pure con qualche perplessità e reticen-

za, aveva finito per credere. Si limita a porre il problema in termini di disagio, disseminando motivi di irritazione contro la folle esosità del mercato. Poiché, come aveva osservato già tanti anni prima, «nell'economia moderna, ad una produzione estremamente razionalizzata corrisponde un consumo completamente irrazionale. Un meccanismo meravigliosamente razionale obbedisce ad ogni tipo di istruzioni, sempre con lo stesso rigore e con la stessa precisione, che la domanda concerna camicie di seta, gas tossici o qualunque altra cosa»[9].

Per il "valore" il prezzo da pagare non è mai troppo alto e deve essere assolutamente pagato: infatti ogni valore - e Schmitt lo fa dire a Nicolai Hartmann (*Ethik*, 1926) - «ha la tendenza ad erigersi a tiranno unico di tutto l'ethos umano»; mentre «prima, quando la dignità non era ancora un valore, ma qualcosa di essenzialmente diverso, lo scopo non poteva giustificare il mezzo» e «si considerava una massima abbietta che lo scopo dovesse giustificare il mezzo»; il risultato è che ora la filosofia dei valori (Max Scheler) «permette di ripagare il male con il male, e di trasformare in tal modo questa terra in un inferno, ma l'inferno in un paradiso di valori».

Interpretazione provocatoria, ove è certo scientifica la struttura apparente del ragionamento. Ma si tratta almeno in parte di un artificio, dietro il quale è in

[9] Carl Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano 1986, p. 43.

agguato anche l'implacabile dottrinario individuato da Mercadante: «in primo luogo Carl Schmitt non è un filosofo, non un giurista, non un politologo, non un sociologo, non un ideologo, ma un dottrinario»[10]. Cioè un agitatore politico (Mercadante lo paragona a Proudhon) nel quale «la scienza, sicura, valida, sottile, molteplice, presenta un dinamismo valutativo denso di una specifica forza di compromissione e di partecipazione».

Perciò Schmitt suscita tanti e così disparati consensi in chi, da sinistra a destra passando per il centro, sta volentieri al gioco di prendere come dato freddamente scientifico il paludamento di risentimenti e avversioni su cui per motivi diversi si trova a coincidere. E il luogo di incontro ideale per molte forme di insofferenza e di opposizione. Compresa la rabbia di quei moderati, che non riuscirebbero a riconoscersi nelle forme istituzionalizzate di opposizione al sistema, ma lo disprezzano dal di dentro. Mentre falsi oppositori svolgono il loro ruolo di aspiranti alla livrea del palazzo proclamando che è ora di smetterla con le ambiguità reazionarie di Schmitt.

Se questo è vero può sembrare strana la relativa scarsità delle citazioni del saggio sulla *Tirannia dei valori* in Italia. La spiegazione banale, ma più prossima al vero, è che era scomodo procurarselo, a differenza di altri scritti a cui è stata assicurata più agevole

[10] Francesco Mercadante, *La democrazia plebiscitaria*, Giuffrè, Milano 1974, pp. 65-66.

circolazione. Una scomodità a cui l'editore Antonio Pellicani intende qui rimediare.

Chi lo ha letto, come Giuseppe Duso dell'Istituto Gramsci del Veneto, ha saputo trarne le conclusioni osservando come il processo di secolarizzazione, progressivamente svuotato di fede, di «quella fiducia che appare necessaria anche nel contesto più laico», riveli sempre minori energie unificanti; e che «la forza del pensiero schmittiano consiste nell'indicare l'incapacità del pensiero "economicistico" di comprendere la dimensione della politica»[11].

Duso ha ragione: l'economicismo è la tara del nostro tempo. Ma, come Schmitt ebbe a osservare sino dal 1923, «qui non c'è nessuna distinzione di classe. L'immagine del mondo di un moderno imprenditore industriale assomiglia a quella del proletario industriale come un gemello assomiglia all'altro»[12]. Difficile è immaginare una alternativa politica a entrambi, non essendo disposti ad accettare per tale l'interclassismo cattolico nella versione democristiana. Siamo di fronte ad una questione epocale, che, almeno per ora, non sembra aver soluzione.

A sua volta Raimondo Fassa iniziava molto acutamente un saggio ove ha parte centrale la tirannia dei valori, scoprendone l'aspetto più imbarazzante: «Carl Schmitt si deve certo divertire (ed anche intimamente

[11] Giuseppe Duso, *Tirannia dei valori e forma politica in C. Schmitt*, «Il centauro», n. 2, 1981, p. 165.
[12] Carl Schmitt, *Cattolicesimo romano...* cit., p. 41.

compiacere) nel contestare l'enfasi di riabilitazione e, se si può dir così, l'"idolatria" che ne circonda oggi la figura di distruttore di idoli»[13].

Salta agli occhi come tanto Duso quanto ed ancor più Fassa colgano in Schmitt soprattutto - ma forse non sino alle più riposte intenzioni - la straordinaria efficacia del dissacratore. Dove dietro lo scienziato c'è il dottrinario della «democrazia plebiscitaria» (Mercadante). E, dietro ancora, il tedesco due volte schiacciato sotto il peso di responsabilità collettive, che alle democrazie vittoriose restituisce pan per focaccia: la prigione di Norimberga; ma ancor prima Versaglia e la colpevolizzazione dell'imperialismo germanico da parte dell'America, della Francia, dell'Inghilterra; le false accuse di aver mozzato le mani ai bambini belgi, che poi indussero molti a restare in un primo tempo increduli di fronte agli orrori dell'olocausto, facilitandone l'esecuzione.

Nel divertimento a cui accenna Fassa si puo scorgere qualche tratto di somiglianza con la *Schadenfreude*, quella tipica allegria delle altrui disgrazie, che l'antisemitismo di un tempo rimproverava agli ebrei, come loro torbido sentimento di rivalsa nei confronti di "goim" o "gentili".

In tal modo però la fortuna dello Schmitt riscoperto a partire dagli anni '70 finisce confinato nella immagine di un fabbricante di sottili veleni intellettuali

[13] Raimondo Fassa, *Etica e politica in Carl Schmitt*, «Fenomenologia e società», n. 1, gennaio-marzo 1984, p. 100.

contro i sistemi liberaldemocratici, la cui "tirannia dei valori", il cui potenziale "inferno", possono venire implicitamente paragonati - almeno in dottrina - alle tirannie ed agli inferni totalitari.

Certo: noi sappiamo, se non troviamo più comodo dimenticarlo, che anche questi inferni sono esistiti. Il terrore giacobino; la leva obbligatoria di massa, mentre le monarchie assolute non erano mai riuscite a mettere in campo milioni di persone; le conseguenti dottrine strategiche degli scontri frontali, con le migliaia di morti sprecati nelle insensate battaglie della Prima guerra mondiale per degli obiettivi militari assolutamente ridicoli; il genocidio degli indiani d'America nella estensione democratica della "frontiera"; Dresda, Hiroshima, Nagasaki. Ed esiste la potenziale minaccia dell'olocausto del genere umano, al completo, per i magazzini nucleari di cui sono dotate - loro e ufficialmente soltanto loro - le cinque grandi democrazie capitalistiche o popolari uscite vittoriose dalla Seconda guerra mondiale: Usa, Urss, Francia, Gran Bretagna, Cina, a cui forse si unisce nascostamente una sesta potenza, Israele.

Ma sentiamo anche che, ridotta in questi termini, la lezione sarebbe insufficiente e insoddisfacente.

Sarà pure utile promemoria una analisi il cui divertito realismo torni a indicarci i pericoli che si nascondono dietro gli idoli ancora in piedi - anziché insistere nelle compiacenze autocelebrative a spese degli idoli già rovesciati. Ma più passa il tempo, più si

alternano le generazioni, più si allontana e storicizza il ricordo dei Lager e dei Gulag, stemperandosi anche questi ultimi in delle casistiche di più ordinaria oppressione, e meno interessano le evocazioni infernali.

Anche perché i nostri problemi oggi più che di grandi vizi e di inferno sono - o almeno ci appaiono - quelli di un limbo, ove i processi di degradazione potrebbero prolungarsi a tempo indeterminato senza tirannie e senza drammi, celebrando dopo tanti disastri la più paciosa e antimetafisica delle vittorie: quella dei ladri sugli assassini.

A questo punto una lettura più alta di Schmitt dovrebbe mirare alla completezza, tenendo conto - senza più *Schadenfreude* di nessun genere - delle dissacrazioni, ma badando soprattutto ai tentativi di ricostruzione. Da raffinati filosofi come Cacciari questa esigenza viene considerata di cattivo gusto, quasi una intenzione di accontentarsi di qualche semplice soluzione consolatoria: altri surrogati di virtù scomparse, che nel suo rigore scientifico Schmitt non fornirebbe.

In realtà, come ha ricordato Antonio Caracciolo presentando *Dottrina della costituzione*, qualche possibilità di impiego pratico rimane dal momento che «nel secondo dopoguerra la lezione schmittiana sembra recepita in modo particolare nella costituzione della Quinta Repubblica francese»[14].

[14] CARL SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, presentazione di Antonio Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984, p. XXVIII.

Ancora Caracciolo, nella presentazione a *Il custode della costituzione*, ha riattualizzato senza falsi pudori i problemi che Schmitt impostò già all'inizio degli anni '30: «Egli non ha alcuna simpatia per i partiti politici, che sente come una minaccia per quell'unità politica che costituisce il necessario presupposto per l'esistenza di un popolo. La sua critica corrosiva mette a nudo gli aspetti più deleteri e allarmanti di una democrazia fondata su un agglomerato di partiti, che sotto la spinta del "particulare" perdono facilmente di vista le interdipendenze generali e generano i fenomeni ancora oggi osservabili della lottizzazione dei pubblici poteri, delle compatibilità illimitate nell'assunzione delle cariche, del compromesso quotidiano che degrada il vivere civile ad un incivile sopravvivere. [...] La critica alla democrazia weimariana apre la strada alla teorizzazione del *Führerprinzip* e a tutte le possibili forme di democrazia plebiscitaria. Il fatto che la prima forma storica in cui si sia incarnato il pensiero schmittiano sia stato il nazismo è soltanto un caso. Ma altri erano e sono possibili. Osserva il Mercadante: "Il gollismo ha dimostrato che si può scindere la democrazia plebiscitaria dal fascismo"»[15].

Qui abbiamo una lettura esemplarmente calata nella nostra realtà. Altri curatori dei testi schmittiani sono meno espliciti. Ma quando ci chiediamo le ragioni

[15] CARL SCHMITT, *Il custode della costituzione*, presentazione di Antonio Caracciolo, Giuffrè, Milano 1981, pp. XXX-XXXI.

della rinnovata fortuna di Schmitt in casa nostra possiamo veramente nasconderci quanto essa dipenda dal fatto che il sistema da noi non funziona ed aumenta l'assillo della ricerca per capire cosa potrebbe succedergli? Che andiamo scrutando tanto le analogie e differenze con il dissesto partitocratico a Weimar, quanto le soluzioni che a un dissesto dello stesso genere ha potuto dare De Gaulle conservando alla Francia libertà, pluralismo e alternanza democratica in un sistema decisionistico-presidenziale alla cui edificazione non rimase estranea la lezione, appunto, di Schmitt?

C'è un paradosso irritante da superare. Questo Schmitt così scettico, così schifiltoso, così corrosivo nei confronti di Weimar e - sotto sotto - anche nei confronti di Bonn, il protettorato americano che ha visto nascere dalle carceri di Norimberga, divenne costruttivo, zelante, a tratti persino appassionato, nel Terzo Reich.

Schmitt si è poi paragonato al *Benito Cereno* di Melville. Cioè al comandante di un cargo caduto in mano a degli schiavi negri ammutinati, il quale, minacciato di morte, diceva quello che i negri volevano, sino a quando, buttatosi fuori bordo su una scialuppa statunitense, potè riacquistare la libertà. Il mito giustificatorio è stato preso per buono e sventolato, da tutti i suoi estimatori, insieme alle critiche che gli rivolse nel dicembre 1936 «Das Schwarze Korps», organo ufficiale delle SS. Ma non fu allora che finì in galera e perse la cattedra universitaria; né fece il

salto sulle scialuppe di salvataggio dei liberatori.

Il mito di Benito Cereno vale nella misura in cui tutti siamo prigionieri del nostro tempo: e non abbiamo l'intenzione o la forza di ribellarci a tutte le occasioni di coinvolgimento che il nostro tempo propone. Schmitt non amava la repubblica di Weimar, né quella di Bonn, mentre si dispose con un certo entusiasmo a disegnar delle regole per il Terzo Reich. Non ebbe molta fortuna, ma il suo cadere in disgrazia è stato un po' enfatizzato, come parrebbe dimostrare il fatto che alcuni dei suoi scritti più interessanti, sul *Leviatano* di Hobbes (1938), su *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf Versailles 1923-1939* (1940), su *Terra e mare* (1942) furono pubblicati anche dopo il 1936 sotto la rigida sorveglianza dei capiciurma nazisti. Le recenti edizioni italiane riprendono senza sostanziali varianti i testi di allora [16].

Ci sembra giunto il momento di rendersi conto di queste circostanze e di darsene ragione, senza più circondarle di alibi devianti per chi, anziché condannare od assolvere, preferisce capire le cose.

Il suo tentativo fallito di dare una regola a un sistema a partito unico con il principio-guida e la tripartizione di Stato, Popolo, Movimento («le tre membra dell'unità politica») potrebbe essere ancora utile a una larga parte del genere umano, che non riesce ad organizzarsi - o non vuole - secondo strutture

[16] Cfr. CARL SCHMITT, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986 e CARL SCHMITT, *Terra e mare*, Giuffrè, Milano 1986.

parlamentari multipartitiche come le nostre. Del resto, la stessa democrazia capitalista funziona meglio quando il suo pluralismo si articola intorno a due soli grandi partiti, caratterizzati da notevoli affinità fra di loro: un po' come un mercato in cui entrino in concorrenza con diverse reti di vendita prodotti di una stessa casa.

Le prime letture di Cantimori sullo Schmitt degli anni '30, a cui si richiama con provocatoria insistenza Gennaro Malgieri, restano tuttora tra le più interessanti[17]. Incompleta ci sembrerebbe la moda di Schmitt, se essa non suggerisse anche un ritorno di riflessioni sulla teoria delle istituzioni di Santi Romano, al cui fondamentale saggio del 1918 su *L'ordinamento giuridico* Schmitt ha attinto idee. E una rilettura di Costamagna, che nella edizione 1943 dei suoi *Elementi di diritto pubblico generale*[18], ha citato Schmitt una ventina di volte; giacché non è vero che allora fosse poco studiato. Vi sovrastava la presunzione di saper elaborare una dottrina nazionale dello

[17] DELIO CANTIMORI, *Tre saggi su Jünger, Moeller van den Bruck, Schmitt*, nota introduttiva di Gennaro Malgieri, Settimo Sigillo, Roma 1985.
Cfr. anche le *Note sul nazionalsocialismo* di Delio Cantimori (pp. 1- 42) in: CARL SCHMITT, *Principii politici del nazionalsocialismo*, scritti scelti e tradotti da D. Cantimori, prefazione di A. Volpicelli, Sansoni, Firenze 1935.

[18] CARLO COSTAMAGNA, *Elementi di diritto pubblico generale*, seconda edizione interamente rifatta, UTET, Torino 1943. È il punto d'arrivo nell'elaborazione di un "pensiero nuovo" nell'ambito

Stato nuovo, rispetto alla quale gli apporti stranieri erano secondari. E, in effetti, allora la lezione di Schmitt pareva occorresse assai meno di oggi. Ma non mancò la collaborazione intellettuale, seppur contenuta dalle circostanze storiche in un breve arco di anni, né mancò la coscienza di una crisi epocale da cui il vecchio Stato di diritto era stato travolto. Crisi della forma Stato che si è nel frattempo ulteriormente aggravata, col tramonto di tutte le residue illusioni restauratrici, anche se nella fase attuale sembra che se ne siano rese endemiche e quindi in qualche modo meno drammatiche le conseguenze.

Giano Accame

di una giuspubblicistica ortodossamente fascista. L'opera è attentamente aggiornata tanto sugli autori tedeschi del nazional-socialismo (oltre a Schmitt, che è il più citato, Koellreutter, Huber, Jerusalem, Hohn, Larenz, Frank, Nikolai, Ritterbusch, Binder, l'ideologo Christoph Steding con *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, etc.), quanto sugli spagnoli Del Valle, Beneito, Garcia-Oviedo, teorici del nuovo Stato nazionalista totalitario.

La tirannia dei valori*

I

Le riflessioni di un giurista, qui pubblicate, ebbero origine in una discussione su "Virtù e valore nella teoria generale dello Stato", che ebbe luogo il 23 ottobre 1959 a Ebrach a seguito di una conferenza del prof. Ernst Forsthoff. Forsthoff faceva notare che la virtù aveva ancora un posto nella teoria generale dello Stato assoluto, mentre il sistema di legalità dello Stato di diritto non sapeva più che farsene di una parola e di un concetto come quelli di *virtù*.

Come una specie di surrogato si offriva il *valore*. Già innanzi alla prima guerra mondiale, era stata ten-

*Titolo originale: *Die Tyrannei der Werte*. Il presente saggio è contenuto in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Festschrift für Ernst Forsthoff*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1967, pp. 37 sgg. Traduzione di Susanne Forsthoff Falconi e Franco Falconi. La traduzione italiana fu pubblicata come contributo alle onoranze di Carl Schmitt per il suo 80° compleanno in «Rassegna di diritto pubblico», 1970, pp. 1 sgg. La traduzione stessa è stata ora riveduta e corretta, anche per rimediare ad alcuni incresciosi incidenti tipografici verificatisi nella pubblicazione della rivista, che travisarono in alcuni punti il significato del testo (*Nota dei traduttori*).

tata una "Riabilitazione della virtù" da parte della filosofia dei valori (Max Scheler, 1913). Dopo la prima guerra mondiale concetti e ragionamenti della filosofia dei valori penetrarono nella teoria generale dello Stato e del diritto costituzionale della costituzione di Weimar (1919-1933), e cercarono di trasformare la costituzione ed i suoi diritti fondamentali, mediante l'interpretazione, in un sistema di valori. La giurisprudenza allora esitava ancora. Soltanto dopo la Seconda guerra mondiale i tribunali tedeschi hanno basato in larga misura le loro decisioni su punti di vista della filosofia dei valori.

Praticamente si tratta di una interpretazione finalistica dei diritti fondamentali, mirante alla loro cosidetta *Drittwirkung*, alla loro diretta validità nel campo del diritto privato, e di una interpretazione gravida di conseguenze della parola *sociale* contenuta negli artt. 20 e 28 della legge fondamentale di Bonn del 23 maggio 1949. Il problema della attuazione della costituzione secondo i principi dello Stato di diritto si pose in tutta la sua importanza.

Forsthoff ha sostenuto la sua posizione in alcune conferenze ed in alcuni articoli, che ora sono raccolti nel volume *Rechtsstaat im Wandel, Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1950-1964*[1]. Egli ha toccato definitivamente il nocciolo del problema con una frase semplice e chiara: «Il valore ha la sua propria logica».

[1] Stuttgart 1964.

1. Nella interpretazione della legge fondamentale di Bonn, i tribunali della Repubblica federale tedesca si sono affidati senza grandi esitazioni alla logica dei valori. Con ciò, non è ancora detto che da noi la logica dei valori abbia raggiunto forza di legge, che sia divenuta, attraverso la giurisprudenza dei tribunali superiori tedeschi, una specie di *judge made law* tedesca.

In ogni caso, il legislatore della Repubblica federale esita ancora a questo riguardo. Un giudice di carriera ha bisogno invece di un fondamento oggettivo per le sue decisioni, e a questo effetto gli si offre oggi una molteplicità di filosofie dei valori. Si tratta di vedere fino a che punto una tale molteplicità sia in grado di fornire i desiderati fondamenti, convincenti e oggettivi. Forse qualche giudice della Repubblica federale si sente un pioniere di determinati valori; però probabilmente esiterebbe ad agire come pioniere delle forze, delle potenze, degli scopi e degli interessi, che gli si presentano sotto l'insegna di una filosofia dei valori. In nessun caso però egli può liquidare la domanda circa la logica propria dei valori come una questione di parole. Come giurista osservatore pratico farà presto l'esperienza, che i contrasti più forti vengono condotti a termine, nel momento decisivo, mediante una battaglia di parole. Come giurista riflessivo teorico afferrerà la differenza tra *forza* del diritto (Rechts*kraft*), bene tutelato dal diritto (Rechts*gut*) e *valore* che è a fondamento del dirit-

to (Rechts*wert*), e non la liquiderà come se si trattasse di sfumature senza significato.

Come giurista formato storicamente, egli sa che da principio la proprietà era la *cosa* stessa (*res mea est*), poi divenne un "*diritto* reale sulla cosa", e ora si dovrebbe risolvere in un mero *valore*. Anche il legislatore, le cui norme devono porre normalmente precisi limiti al gioco di una libera logica dei valori, nel suo linguaggio ufficiale può divenire preda del vocabolario di una delle molte filosofie dei valori. Per esempio, la relazione al progetto di una «legge per un nuovo, ordinamento della protezione della personalità e dell'onore nel campo del diritto civile»[2], comincia letteralmente con la frase: «Nella libera democrazia la dignità dell'uomo è il valore più alto. Essa è inviolabile».

Forse in tale linguaggio si manifesta qualcosa di molto semplice ed attuale: una società multiforme, cioè pluralistica in modo supersviluppato, formata da numerosi gruppi eterogenei, deve trasformare l'apparizione pubblica ad essa adeguata in un campo di esercizio per dimostrazioni basate sulla logica dei valori. Gli interessi dei gruppi si mostrano allora come valori, e trasformano categorie essenziali del diritto in punti della scala dei valori di un sistema di valori adeguato ad essi interessi. La trasformazione in valori, la *Ver-Wertung* (valorizzazione), rende commensurabile l'incommensurabile. Beni, scopi, ideali e interessi che non hanno nulla in comune, per esempio delle chiese cristiane, dei sindacati socialisti, delle associazioni di agricoltori, di medici, di vittime della guerra, di profughi, delle famiglie numerose, etc. etc., divengono in tal modo paragonabili e oggetto di soluzioni di compromesso, di modo che può essere calcolata per ciascuno di essi una quota nella distribuzione del prodotto sociale. Ciò ha il suo significato finché si rimane consci della particolarità specifica del concetto di valore, e si ricerca il suo significato concreto là dove è il suo posto, cioè nel campo dell'economia.

Una trasformazione in valori, una generale *Ver-Wertung*, è oggi in cammino in tutti i campi della nostra esistenza sociale, e si manifesta perfino nel linguaggio ufficiale delle più alte sfere. Lo dimostrano le traduzioni dell'*Enciclica sociale Mater et Magistra* del 15 maggio 1961 di Papa Giovanni XXIII. La parola latina *bonum* (bene) vi è tradotta in italiano con *valore*, e in tedesco con *Wert*[3]. Questo cambiamento di linguaggio viene spesso giustificato con la considerazione che i termini latini non potrebbero più seguire la velocità dello sviluppo tecnico-industriale moderno. Nella dichiarazione del Concilio Vaticano

[2] *Deutscher Bundestag, 3. Wahlperiode, Drucksache n. 1234 .*

[3] Cfr. la nuova traduzione eseguita su iniziativa dell'episcopato tedesco, nella *Herder-Korrespondenz* del settembre 1961, p. 551, n. 175/6: *höhere und höchste Werte, geistige Werte, höchster Wert des Lebens* (valori più alti e supremi, valori spirituali, valore supremo della vita).

secondo sui "Rapporti della Chiesa con le religioni non cristiane" del 28 ottobre 1965, sono peraltro menzionati - dopo i *bona spiritualia et moralia* - i *valores socio-culturales*, che si trovano anche presso i seguaci delle religioni non cristiane, e che devono essere riconosciuti, tutelati ed incoraggiati.

2. In effetti, nelle lingue neolatine la parola latina *valor* ha mantenuto il significato di forza, coraggio e virtù (nel senso di *virtus*), molto di più che la parola tedesca *Wert*. I *valeurs* hanno il loro significato estetico nella pittura e nella musica; qui possono essere anche "scatenate", cioè divenire assolute, come colore puro, non più legato a un soggetto, o come musica non più legata alla parola. Nella lingua tedesca, cento anni di rapida industrializzazione hanno fatto del valore una categoria essenzialmente economica. *Wert* (valore) ha assunto oggi per la coscienza generale un significato così fortemente economico e commerciale, che questa impregnazione non può più essere annullata, meno che mai in un periodo di progresso industriale, di ricchezza crescente, e di ridistribuzione permanente. Una teoria scientifica dei valori appartiene alle scienze economiche. Una logica dei valori ha in esse il suo posto. Ciò si verifica nel campo del diritto al risarcimento dei danni. Il principio del risarcimento dei danni si basa, come dice Lorenz von Stein, «sulla distinzione tra bene e valore, che è possibile soltanto mediante concetti

dell'economia»[4]. Economia, mercato e borsa, sono divenuti in tal guisa il terreno di tutto ciò che viene chiamato in modo specifico un valore. Su questo terreno economico, ogni "valore" non economico, per quanto alto, vale solo come una sovrastruttura, che viene attratta dalla legge del suolo. *Superficies solo cedit*. Questo non è "marxismo", ma soltanto una realtà, alla quale il marxismo può attaccarsi con successo.

Il processo economico irresistibile non è soltanto una conseguenza o un fenomeno concomitante del capitalismo, il quale ha trasformato tutto, anche il lavoro umano, in merce, valore e prezzo, per il quale il denaro è «il valore generale e per se stesso costituito di tutte le cose», e che "deruba" tutto il resto, l'uomo e la natura, "del suo proprio valore". Una filosofia del lavoro completamente anticapitalistica lavora nella stessa direzione, prendendo alla lettera il capitalismo con la sua propria logica e portandola fino in fondo. Il lavoro dell'uomo non deve essere trattato come merce. Bene. Ma cosa succede, quando esso viene trattato come valore, per innalzarne il prezzo? Soltanto il lavoro produce il vero valore. Bene. Se così è, allora appartiene primariamente al campo economico, e ha lì il suo terreno e la sua patria, per quanto si possa qui parlare ancora di terreno e di patria, senza trasformare anche terreno e patria in valore e merce.

[4] *Verwaltungslehre*, vol. 7, Stuttgart 1868, p. 76.

E poi perfino una parola come plusvalore! Con lo sviluppo tecnico-industriale il plusvalore prende dimensioni fantastiche. Il prodotto sociale aumenta di anno in anno. Chi è ora il vero creatore di questo plusvalore che cresce in modo spaventoso e che è affatto iperdimensionale? Chi può attribuirsi il merito di aver prodotto questa immensa ricchezza, e di avere adeguatamente causato questa serie di miracoli economici? Detto concretamente: chi è il legittimo distributore del prodotto sociale, e chi stabilisce *in concreto le* quote? Tutte queste domande devono bene essere poste dapprima come domande economiche, fintantoché ci si occupa del valore.

3. La logica del concetto economico di valore ha dunque un campo ragionevole di giustizia commutativa (*justitia commutativa*), e vi si può adeguatamente sviluppare, a condizione che la moneta sia stabile. Giuridicamente questo è il campo del diritto delle obbligazioni e del diritto commerciale, del diritto al risarcimento dei danni, del diritto tributario, del bilancio dello Stato, in modo particolare anche del diritto assicurativo. Dal punto di vista della storia dello spirito e della sociologia, il sistema assicurativo è una fonte di concezioni di valori che non sono limitate soltanto all'economia di mercato. Anche pagamenti simbolici di denaro per l'onore offeso, per valori di fantasia o di affezione, sono casi che possono essere giudicati soltanto nell'ambito del sistema concreto,

nel quale hanno il loro significato. L'indennità dovuta dall'offensore nei diritti penali primitivi valutava in denaro il corpo e la vita degli uomini nobili o liberi. Tutto ciò però non ha nulla a che fare con una filosofia dei valori, la quale vuole salvare il buono, il vero e il bello dal pensare secondo il principio di causalità di una scienza naturale libera dai valori.

4. Ogni uso della parola "valore" viene oggi inevitabilmente diretto, da due parti opposte, consapevolmente o inconsapevolmente, nel campo economico: dal capitalismo, e - polemicamente, ma in maniera non meno effettiva - dal socialismo anticapitalistico. Da un terzo lato, apparentemente rivolto in tutt'altra direzione, il medesimo processo viene involontariamente ancora accelerato. Fin dal 1848 esiste una singolare quanto evidente contemporaneità, una simultaneità, osmosi e simbiosi, della filosofia dei valori e della filosofia della vita. Non si deve qui pensare soltanto agli avvenimenti accademici e meramente storico-filosofici, come la fondazione della filosofia della vita da parte del grande Wilhelm Dilthey. Piuttosto ci interessa il fatto di una contemporaneità storica, letterale e concettuale, la quale oltrepassa il contrasto delle scuole e delle dottrine, e giunge a provocare una direzione comune di idee e tendenze opposte, addirittura avverse.

Per ogni filosofia della vita, la vita è, se non il massimo, tuttavia un valore superiore. La coppia ge-

mella vita-valore valore-vita si presenta da oltre cento anni in una simultaneità strettamente collegata, ed appare da allora nella letteratura tedesca in una serie variopinta di titoli di libri involontariamente sintomatici, spesso affatto ingenui, di origine opposta. La serie va, per esempio, da *Der Werth des Lebens* (Il valore della vita) (1865) di Eugen Dühring, fino a *Der Lebenswert der Rechtsgeschichte* (Il valore vitale della storia del diritto) (1947) di Heinrich Mitteis. Nel sistema dei valori e nel vocabolario della concezione del mondo razzista il valore e la vita appaiono strettamente collegati, nel punto più alto. Hitler proclamò alla stampa, il 10 novembre 1938, l'uomo e cioè l'uomo tedesco, un «valore incomparabile»; il popolo tedesco era il «valore supremo che esista sulla terra». Alfred Rosenberg vedeva nel «servizio verso i valori supremi l'impronta del vero genio».

Le diverse filosofie della vita si ritenevano spesso un superamento del materialismo, o si spacciavano per lo meno come tali. Ciò non toglie che le loro valutazioni, valorizzazioni e svalorizzazioni finissero nella secolarizzazione generale, accelerandovi soltanto la tendenza verso una scientificazione neutralizzante. La trasformazione in un valore non è infatti altro che un trasferimento in un sistema di gradi nella scala dei valori. Essa rende possibili continui capovolgimenti sia dei sistemi di valori, sia anche dei singoli valori nell'ambito di un sistema di valori, mediante continui spostamenti nella scala dei valori. Si offrono

anche fantastiche possibilità di valorizzazione del privo di valore e di rimozione del non valore.

Non ha importanza dunque che valori religiosi, spirituali e morali vengano posti nella scala dei valori come alti valori, e che i valori vitali, come li chiama Max Scheler, abbiano un posto più alto soltanto in confronto ai valori materiali, e uno minore in confronto allo "spirituale". È invece decisivo che tutti i valori, dal più alto al più basso, trovino un posto nella scala dei valori. La posizione dei gradi della scala e la loro occupazione da parte dei valori è di secondaria importanza; la logica del valore è costituita primariamente dal valore, e solo secondariamente dalla posizione del valore. Anche il valore supremo, con la sua disposizione in un sistema di valori, si trasforma in un valore, al quale viene attribuito il suo posto nel sistema dei valori. Da ciò che esso è o era finora, si trasforma in un valore. Qualunque cosa venga posta come valore supremo - Dio o l'umanità, la persona o la libertà, la felicità del maggior numero di persone o la libertà della ricerca scientifica -, prima di tutto è un *valore*, e soltanto poi il valore *supremo*. Se non fosse un valore, non potrebbe neppure apparire nella scala dei valori. Nessun sistema di valori può riconoscere un supervalore, che non sia un valore. Rimane dunque soltanto il non valore a dover essere escluso dal sistema dei valori, perché la negazione assoluta del non valore è un valore positivo. Nel pensare per valori Dio può essere il valore supremo, ma non di

più. Invece nei sistemi di valori ateistici, che non mancano, Dio diviene un assoluto non valore. Per un pessimista nel senso ontologico, come Eduard von Hartmann, "l'essere stesso" diviene, come dice Max Scheler, "un non valore".

Alcuni teologi, filosofi e giuristi, si ripromettono da una filosofia dei valori il salvataggio della loro esistenza come teologi, filosofi e giuristi, cioè il salvataggio da un influsso irresistibilmente avanzato delle scienze naturali, libere dai valori. Queste sono speranze vane. La valorizzazione generale può soltanto accelerare il processo di neutralizzazione generale, trasformando in valori anche i fondamenti dell'esistenza teologica, filosofica e giuridica. L'errore, sul quale sono fondate tali speranze, è paragonabile a quello del nobil cavaliere, il quale vede un riconoscimento del suo cavallo ed una assicurazione della sua esistenza cavalleresca nel fatto che la tecnica moderna calcola l'energia in cavalli vapore.

La neutralizzazione generale elimina tutti i contrasti tradizionali, anche quello tra scienza e utopia, col quale Friedrich Engels potè lavorare ai suoi tempi con così grande successo, quando scrisse la sua dissertazione su *Lo sviluppo del socialismo dall'utopia alla scienza* (1882). Oggi la scienza e l'utopia si sono da tempo allineate l'una all'altra. L'utopia diviene scientifica «quels savants que les poètes!» aveva già proclamato il grande matematico Henri Poincaré (morto nel 1912), anche se non poteva ancora nep-

pure presentire l'odierna attualità di Jorge Luis Borges, premiato nel 1961 -, e la scienza diviene utopistica, come si manifesta specialmente nelle espressioni di famosi biologi, biochimici, ed evoluzionisti.

Valori di ogni specie si mettono perciò a disposizione di tutte le utopie sociali e biologiche. Valore e logica non economica dei valori si manifestano perfino come motori dell'utopia. Così era naturale, nell'ambito di un tema generale quale "Secolarizzazione e utopia", parlare di alcuni effetti giuridici concreti della logica non economica dei valori, e veniva quasi da sé che il contributo alla discussione sulla tirannia dei valori, nella sua formulazione temporale, quale viene qui riferito, nascesse a seguito della conferenza di Forsthoff su "Virtù e valore nella teoria generale dello Stato".

5. L'interesse a trovare un fondamento alle sue decisioni nei principii della filosofia dei valori, dimostrato dalla giurisprudenza tedesca dopo la Seconda guerra mondiale, è andato di pari passo con un ravvivamento del diritto naturale. Entrambi sono stati una espressione dello sforzo generale di superare la mera legalità del positivismo giuridico, e di guadagnare il terreno di una legittimità riconosciuta. Per alcuni giuristi la filosofia dei valori, in confronto al diritto naturale tomistico e neotomistico, aveva il grande vantaggio della scientificità e della modernità. Per il desiderato superamento del positivismo e della legalità,

era però adeguata soltanto una teoria materiale di valori. La teoria dei valori puramente formale della filosofia neokantiana era troppo relativistica e soggettivistica per fornire ciò che si cercava, cioè un equivalente scientifico di un diritto naturale, che non offriva più nessuna legittimità. Proprio questo equivalente era offerto tanto più energicamente dall'etica materiale dei valori, proveniente dalla fenomenologia di Max Scheler, la cui opera principale (1913-1916) annunciava già nel titolo ciò che si cercava: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. Agli occhi di Scheler, Max Weber è giurista, nominalista, e democratico formalista; l'ideale scientifico di una scienza libera dai valori "è legato di fatto con la democrazia moderna", e Scheler con la sua etica materiale dei valori vuole superare proprio tale formalismo; poiché la storia, così egli dice, non viene spinta innanzi dalla democrazia, ma dalle *élites*, dalle minoranze, dai condottieri e dai singoli[5]. In effetti Max Weber non ha mai considerato "il valore" l'ultima parola o il culmine della saggezza. Il pensare secondo criteri assiologici gli era ben accetto, perché gli offriva la possibilità scientifica di spingere innanzi le sue concezioni storiche e sociologiche, nonostante gli impedimenti e le obiezioni del pensiero "puramente causale". Il "valore" era per lui anzitutto un aiuto al suo lavoro scientifico, un mezzo che gli procurava via libera

[5] Cfr. *Gesammelte Werke*, vol. 8, 2ª ed., Bern-München 1960, pp. 430 sgg., 481.

per i suoi "tipi ideali". A parte ciò, egli riteneva come ben concepibile che "l'espressione valore venga disdegnata", non appena le cose divengano serie e venga fatta una esperienza concreta[6].

Una discussione come quella di Ebrach, alla quale prendevano parte teologi, filosofi e giuristi, si troverà sempre dinanzi a questo contrasto della teoria formale e materiale dei valori, e invocherà sempre i due nomi rappresentativi di tale contrasto: Max Weber e Max Scheler. Nel nostro tema scientifico-giuridico - interpretazione dei diritti fondamentali e della costituzione secondo i principii di un sistema di valori, *Drittwirkung* (efficacia diretta verso i terzi) dei diritti fondamentali, e trasformazione dell'attuazione della costituzione in una attuazione di valori - si tratta di vedere se l'attuazione della costituzione deve essere trasformata da una attuazione di norme e di decisioni in una attuazione di valori. A tale riguardo dobbiamo tener presente che la logica del valore si deforma, non appena abbandona il campo ad essa adeguato dell'economia e della *justitia commutativa*, e trasforma in valori e valorizza beni, interessi scopi ed ideali diversi da quelli economici. Il valore superiore giustifica allora pretensioni e svalorizzazioni imprevedibili; l'attuazione diretta del valore distrugge l'at-

[6] Weber esemplifica col caso di un uomo che dice a una donna «Da principio il nostro rapporto era solo una passione, ora è un valore» (Nel saggio sul significato della libertà dai valori, *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre*, 1951, pp. 492 sgg.).

tuazione giuridicamente sensata, che è possibile soltanto in ordinamenti concreti, sulla base di norme precise e di chiare decisioni. È un errore fatale credere che i beni e gli interessi, gli scopi e gli ideali, dei quali si tratta, possano essere salvati, mediante la loro valorizzazione, dalla libertà dai valori della tecnica moderna delle scienze naturali. Valori e teorie dei valori non possono giustificare nessuna legittimità; essi possono proprio soltanto valorizzare.

La differenza tra fatto e diritto, *factum* e *jus*, accertamento delle circostanze di fatto da una parte, valutazione, considerazione, giudizio e decisione dall'altra parte, le differenze tra relazione e votazione, fattispecie e motivazione della decisione, tutto ciò è da lungo tempo familiare ai giuristi. La pratica e la teoria giuridica lavorano da millenni con metri e misure, con posizioni e negazioni, riconoscimenti e ricusazioni. Che avviene dunque e cosa si aggiunge di nuovo, se oggi per tutto questo si cercano legittimazioni nel campo della filosofia dei valori?

Si tratta del tentativo di trovare una via d'uscita dalla situazione critica, nella quale le pretese delle scienze dello spirito si erano venute a trovare a causa dell'avanzante scientificità naturale del XIX secolo; in altre parole: la filosofia dei valori è una reazione alla crisi nihilistica del XIX secolo. Ciò che vi si è aggiunto di nuovo è qualcosa di negativo, ma non nel senso aritmetico del più o del meno, e neppure nel senso di un "togliere" dialettico del negato, bensì

come un'aggiunta specifica di degradazione, discriminazione, e giustificazione di un annientamento. Oggi non ci si deve più lasciare trarre in inganno da reminiscenze di significati preindustriali, spesso ancora sentimentali, della parola tedesca *Wert*. Qui si tratta della pretesa alla sua rilevanza giuridica e alla sua attuazione. Qui ogni valutazione fatta al di fuori del campo economico ad essa adeguato diviene da principio negativa, e precisamente come discriminazione del minor valore, o come dichiarazione di non valore a scopo di eliminazione e distruzione del non valore. In confronto alla dichiarazione di non valore, la semplice dichiarazione di mancanza di valore lascia aperte diverse possibilità: essa può anche lasciare aperta la possibilità di una valorizzazione in altro campo ("valorizzazione del mancante di valore"); essa può infine anche finire in una dichiarazione di non valore. Il trattamento come "valore" riceve le sembianze della realtà, oggettività, e scientificità, dal campo economico di una logica adeguata dei valori. Ciò non deve illudere sul fatto che nel campo non economico l'impostazione rimanga negativa, e che la logica del valore superiore e supremo non economico cominci dal non valore.

«La relazione alla negazione è il criterio grazie al quale qualcosa appartiene al campo dei valori». Heinrich Rickert spiega questa frase[7] con l'afferma-

[7] *System der Philosophie*, parte I, Tübingen 1921, p. 117.

zione che non esistono esistenze negative, bensì valori negativi. L'aggressività ivi contenuta (il "punto di attacco") del pensare per valori sfuma di solito per il giurista, quando egli ha a che fare con teorie dei valori strettamente formali, neokantiane. L'accentuata soggettività e relatività delle teorie dei valori meramente formali suscitano a prima vista perfino l'apparenza di una tolleranza sconfinata. Un accentuato positivismo giuridico e normativismo escludono un'applicazione diretta dei valori, oltrepassante i limiti precisi della norma. Tuttavia, finché vale la logica dei valori, la sua immanente aggressività è soltanto spostata. Questo non dobbiamo qui ulteriormente approfondirlo, così come non devono qui essere discussi i due aspetti opposti del "comprendere", il cui risultato pratico può essere un "perdonare tutto" (*comprendre c'est pardonner*), ma anche un "distruggere tutto" (*comprendre c'est détruire*), quando colui che vuole comprendere pretende di comprendere meglio colui che deve essere compreso, di quanto quest'ultimo comprenda se stesso. Per il nostro problema giuridico dell'attuazione dei valori, nella odierna giurisprudenza tedesca abbiamo soprattutto a che fare con filosofie dei valori, le quali hanno superato il formalismo, e offrono valori materiali, aventi validità oggettiva. Per questo è sufficiente mostrare il principio fondamentale negativo ed aggressivo della filosofia dei valori mediante un accenno all'assiomatica dei valori di Max Scheler, allo scopo di correggere l'opi-

nione molto diffusa, che tutto il cattivo delle teorie dei valori si trovi soltanto nel loro formalismo.

Max Scheler afferma: «Il significato ultimo anche di una frase positiva (per esempio deve essere, che la giustizia esista nel mondo; deve essere, che i danni vengano risarciti) ha sempre e necessariamente riguardo a un non valore: ha cioè riguardo al non essere di un valore positivo».

Dunque questa teoria dei valori materiali riceve il suo significato soltanto dal continuativo e necessario riguardo ad un non valore. La continuazione suona: «Ancor di più il non dover essere ha naturalmente riguardo, come presupposto, all'essere di un non valore».

Anche ciò che segue merita di essere citato testualmente: «Il non essere del valore positivo è un non valore. Da ciò segue (sillogisticamente), che anche le frasi positive di dovere sono dirette a valori negativi».

Secondo Scheler la negatività appartiene ad assiomi (in parte già scoperti da Franz Brentano) di ogni etica materiale dei valori. Al lettore dell'edizione delle *Gesammelte Werke* di Max Scheler[8] balza all'occhio che nell'indice analitico, estremamente dettagliato, *Unwert* (non valore) non appare né come voce propria, né sotto *Wert*, ma si presenta casualmente soltanto sotto *Sollen* (dovere). Nonostante tutte le enunciazioni del testo, l'indice analitico, per il resto così

[8] Vol. 2, 4ª ed., Bern 1954, pp. 102, 233.

eccellente, non lascia riconoscere in alcun modo la posizione centrale del non valore, ed è per questo che noi qui abbiamo fatto alcune citazioni testuali, relative a questo punto importantissimo della topica concettuale della filosofia dei valori.

Per il problema dell'attuazione dei valori è importante anche l'analogia, o la comparazione, con la quale Scheler spiega l'autosufficienza del valore materiale e oggettivo. L'essere dei valori è per lui indipendente dalle cose, dai beni, e dalle circostanze di fatto; tutti i valori sono qualità materiali, che hanno tra loro un determinato ordine dall'alto verso il basso, e ciò indipendentemente dalla forma di esistenza nella quale si presentano[9]. Egli trova l'analogia o la comparazione, che usa per una tale autonomia del valore, nella indipendenza del colore (per esempio rosso) da ciò che porta il colore (per esempio la mela). La pittura moderna si serve in effetti già da tempo dell'autonomia e indipendenza del colore. Ma questo colore scatenato, che in grandi pittori moderni come Emil Nolde, W. Kandinsky o E. W. Nay, si sfoga nella tela dentro la cornice di un quadro, nella prassi dei tribunali e degli uffici amministrativi si sfogherebbe come valore indipendente, e lascerebbe cozzare per esempio i valori scatenati validi nello Stato di diritto con quelli dello Stato sociale. Secondo Scheler ogni dovere si basa infatti sul valore, e non il valore

[9] *Gesammelte Werke*, vol. 2, *cit.*, p. 40.

sul dovere. Ma il dovere è sempre diretto a un non valore. Una negazione dialettica non è sufficiente a questa logica materiale dei valori, perché essa non conduce alla distruzione assoluta del non valore, riguardo alla quale questa logica dei valori riceve il suo significato. Il lupo che mangia l'agnello mette in atto la maggiore validità del valore nutritivo che l'agnello "porta" per il lupo, in confronto alla minore validità del valore della vita, che lo stesso agnello "porta" in confronto al valore della vita del lupo. In ogni caso il lupo non nega il valore nutritivo dell'agnello e non ammazza l'agnello solo per annientarlo. Soltanto la dichiarazione dell'agnello come non valore assoluto gli fornirebbe la giustificazione, alla stregua della sillogistica assiologica, per un annientamento che sarebbe altrimenti senza significato.

Noi ci ricordiamo, come giuristi, dello scritto del 1920 su *Autorizzazione all'annientamento della vita priva di valore vitale*. Karl Binding, il grande penalista, poteva divenirne coautore solo per il motivo che nella sua assoluta, positivistica fiducia nello Stato, aveva presupposto questo come il legislatore, il giudice e l'esecutore, e non aveva affatto ancora pensato ad un'attuazione dei valori indipendente e autonoma.

6. Alla discussione di Ebrach del 23 ottobre 1959 presero parte teologi, filosofi e giuristi. L'espressione *tirannia dei valori* venne fuori in seguito ai contributi alla discussione del prof. Joachim Ritter (Mün-

ster) e del dr. Konrad Huber (Freiburg). Ritter osservava che il concetto di valore viene in uso nella stessa misura, nella quale il concetto di natura viene distrutto dalla moderna scienza della natura; i valori vengono avvicinati alla natura divenuta vuota, e le vengono imposti. Huber distingueva l'etica della virtù, l'etica del valore, e l'etica della legge; egli ricordava che Max Scheler è il vero rappresentante dell'etica del valore, e riteneva - riferendosi alla famosa frase giacobina, citata anche nella relazione di Forsthoff, della virtù, che deve regnare mediante il terrore - che Max Scheler non si sarebbe lasciato spaventare dalla parola *terrore*.

Entrambi i contributi alla discussione, tanto quello di Joachim Ritter quanto quello di Konrad Huber, contenevano una moltitudine di pensieri, e non sono riprodotti affatto esaurientemente con le espressioni *avvicinare*, *imporre* e *terrore*. Ma essi divennero l'impulso all'impiego dell'espressione *tirannia dei valori* e alle seguenti meditazioni, nelle quali il lettore attento riconoscerà quell'impulso. Espressioni quali avvicinare o imporre concetti filosofici dovevano riportare l'attenzione dell'autocoscienza giuridica al tema in discussione, perché la relazione di Forsthoff conteneva in se stessa, come opera scientifico-giuridica, più buona filosofia, di quanto ogni filosofia - per quanto metodicamente pura nel senso dell'odierna divisione dei compiti nell'ambito delle scienze - sia solita portare in sé di buona giurisprudenza. E la

frase giacobina sul *terrore* doveva evocare la formulazione *tirannia dei valori* di Nicolai Hartmann.

In tutto ciò era da temere che la discussione conducesse ad uno sterile via vai di soggettivo e oggettivo, formale e materiale, neokantismo e fenomenologia, teoria della conoscenza e teoria dell'essenza, Max Weber e Max Scheler, e facesse fallire il concreto tema giuridico. Già nel 1923 Ortega y Gasset aveva contrapposto la fenomenologia alla teoria neokantiana della conoscenza, ed aveva entusiasticamente esaltato l'etica materiale di Scheler quale una scienza nuova, rigorosa, di evidenza quasi matematica, mentre accantonava come priva di interesse la filosofia dei valori neokantiana. Scheler ha accettato con soddisfazione questa adesione di Ortega alle sue teorie[10]. Si poteva però ovviare al pericolo di tali complicazioni filosofiche di scuola, soprattutto mediante un riferimento al giudizio, tanto competente quanto perentorio, di Martin Heidegger su «il parlare dei valori e il pensare per valori». Poiché proprio Heidegger considerato nell'ambito di tali discussioni come filosofo

[10] *Gesammelte Werke*, vol. 2, *cit.*, p. 24. Ortega, che ha studiato filosofia a Marburg, conosceva bene i neokantiani di Marburg e sapeva che presso di loro non si poteva trovare nessuna etica materiale dei valori. Nella *Ethik des reinen Willens* di HERMANN COHEN (1ª ed. 1904, 2ª 1907, ristampa 1921) il valore appare nella teoria della virtù al capitolo X, accanto alla virtù della giustizia, ma con la chiara coscienza che «il valore è la categoria della circolazione», e che il valore di uso si trasforma in valore di scambio (p. 611 dell'edizione del 1921).

universitario - proveniva dalla fenomenologia e non dal neokantismo (cfr. l'articolo *Neukantianismus* di Hermann Lübbe nella 6ª edizione dello *Staatslexikon* della Görres-Gesellschaft, Freiburg 1960, coll. 1005-1012).

7. Le riflessioni di un giurista, qui stampate, sulla tirannia dei valori, sorsero così, come contributo alla discussione; esse furono rielaborate e messe a disposizione dei partecipanti al seminario e di alcuni amici, in una stampa privata di 16 pagine con una tiratura di 200 esemplari. Il sottotitolo sottolinea che si tratta di *Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*. La dedica «Ai partecipanti al seminario di Ebrach dell'anno 1959» conferma che le considerazioni non vogliono andare oltre l'ambito della discussione.

In Spagna la «Revista de Estudios Politicos»[11] ha pubblicato una rielaborazione della stampa privata, che si ricollega alla sopra accennata entusiastica ricezione della filosofia fenomenologica dei valori da parte di Ortega y Gasset. In tale occasione si dimostrò nuovamente, che una discussione internazionale del problema della filosofia dei valori urta contro difficoltà linguistiche difficilmente superabili. In Francia il prof. Julien Freund di Strassbourg, autore della grande opera *L'essence du Politique*[12], ha pubblicato

[11] n. 115 del gennaio-febbraio 1961.

[12] Paris 1965.

nella collana «Recherches en Sciences Humaines»[13] quattro saggi di Max Weber sulla teoria della scienza, con una introduzione molto istruttiva, al termine della quale fa riferimento alla stessa stampa privata. Egli ha completamente superato le difficoltà linguistiche, che aumentano ancora nelle controversie metodologiche e conoscitive, e con ciò ha portato anche i problemi oggettivi ad una maggiore consapevolezza. A questo riguardo sia ricordata, come esempio significativo, la traduzione di *Wertfreiheit*, che Julien Freund rende con *neutralité axiologique*; Raymond Aron aveva parlato di una *indifférence aux valeurs*.

In Germania la ricordata stampa privata ha avuto un destino singolare. Essa fu improvvisamente afferrata dopo quattro anni, e coinvolta in una discussione polemica da parte di un diffuso giornale[14]. Ciò che era stato detto nella cerchia di circa 40 ascoltatori, e poi era stato pubblicato come stampa privata per 200 lettori al massimo - sempre nell'ambito di una discussione sulla virtù e sul valore nella teoria dello Stato -, si vedeva ora citato, con grande clamore, dinanzi ad un foro, di tutt'altra formazione, di alcune centinaia di migliaia di lettori, senza che questi lettori venissero neppure minimamente informati del senso e del nesso della discussione. Il mio modesto veicolo di forma quasi antica venne improvvisamente superato da una macchina gigantesca, di velocità superso-

[13] Paris 1965.

[14] «Frankfurter Allgemeine Zeitung», n. 146 del 27 giugno 1964.

nica. Un muro del suono fu rotto. Il rumore prodotto da un avvenimento di tal fatta non poteva apportare il minimo contributo alla soluzione del difficile tema attuazione della costituzione secondo i principii dello Stato di diritto. Fu soltanto dimostrato di nuovo che il valore ha effettivamente la sua propria logica.

Qui di seguito viene stampato immutato, come documento, il contributo alla discussione di Ebrach sulla tirannia dei valori, secondo la stampa privata del 1960. Al lettore attento non sfuggirà che vi è già riconoscibile il principio per uno sviluppo dei presenti pensieri, e che esso è nella domanda sulla posizione nella scala dei valori della libertà dai valori. Una consequenziale filosofia dei valori, che si occupi della libertà, non può contentarsi di proclamare la libertà come valore supremo; essa deve piuttosto ritenere, che per la filosofia dei valori non solo la libertà è il valore supremo, ma anche che la libertà dai valori è la libertà suprema.

Il valore ha la sua propria logica. Nella luce dell'attuazione della costituzione secondo i principii dello Stato di diritto, ciò diviene riconoscibile nel modo più chiaro.

Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori

Dedicato da Carl Schmitt ai partecipanti
al seminario di Ebrach del 1959

Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori

Dedicato da Carl Schmitt ai partecipanti
al seminario di Ebrach del 1959

1. *La questione*

Ci sono uomini e oggetti (*Menschen und Dinge*), persone e cose (*Personen und Sachen*). Ci sono anche forze e potenze, troni e dominazioni. I teologi e i moralisti conoscono virtù e vizi, i filosofi qualità e modi dell'essere. Ma cosa sono i valori? E cosa significa una filosofia dei valori?

Naturalmente, già prima della filosofia dei valori si è parlato di valori, ed anche di un non valore. Tuttavia si faceva di solito una distinzione, affermando: le cose hanno un valore, le persone hanno una dignità. Si riteneva indegno valorizzare la dignità. Oggi invece anche la dignità diviene un valore. Ciò significa un considerevole innalzamento di rango del valore. Il valore si è in un certo senso valorizzato.

Si deve considerare che il valore, di cui parla la filosofia dei valori, non deve avere un essere, ma una validità. Il valore non è, ma vale. Taluni parlano di un essere ideale dei valori, ma noi non abbiamo bisogno di approfondire siffatte sfumature, perché il valore come tale non è, ma propriamente vale. Il valere implica invero, come vedremo ancora più da vicino,

una spinta ancora più forte alla realizzazione. Il valore anela proprio alla sua attuazione. Esso non è reale, ma orientato verso la realtà, e sta in agguato in attesa della sua attuazione e della sua esecuzione.

Si vede: qui abbiamo a che fare con distinzioni sottili. Ciò fa pensare a una situazione complicata. Per i filosofi e i sociologi del marxismo questo non crea problemi difficili. Essi hanno una comoda chiave nelle formule del materialismo dialettico, e possono porre ogni filosofia non marxista sotto il sospetto dell'ideologia e smascherarla senza riguardi. È particolarmente facile smascherare una filosofia che parla di valori, e che indica se stessa come una filosofia dei valori. Secondo la teoria marxista, infatti, l'intera società borghese è una società di possessori di denaro e di merci, nelle cui mani tutto, uomini e oggetti, persone e cose, si trasforma in denaro e merce. Tutto viene portato sul mercato, dove valgono solo ancora le categorie economiche, cioè il valore, il prezzo, e il denaro. Nella produzione però ciò che conta è il plusvalore. Alcuni pochi si impadroniscono del plusvalore, prodotto da molti altri, e questi molti altri vengono defraudati del plusvalore, che spetta loro. Ciò che conta è sempre il valore. Nessuna meraviglia, dirà il marxista, che la realtà di tali condizioni si rispecchi nelle menti degli ideologi come una filosofia dei valori.

Noi non vogliamo dare una risposta così facile alla questione. E ovvio che valore, prezzo, e validità in denaro sono concetti economici e profondamente in-

trecciati con nessi economici. Ma sarebbe ingiusto ridurli a ciò, ed eliminare in tal modo l'intera filosofia dei valori. Consideriamo piuttosto questa filosofia dei valori cone un fenomeno storico-filosofico; ricerchiamo la sua origine e la sua posizione, e cerchiamo di spiegarci il suo indiscutibile successo.

2. *Origine e posizione della filosofia dei valori*

La spiegazione consiste in ciò, che la filosofia dei valori è sorta in una situazione storico-filosofica molto pregnante, come risposta a una domanda minacciosa, che si era posta come crisi nihilistica del XIX secolo. Indipendentemente dal fatto che si accetti o si rifiuti una qualsiasi forma della filosofia esistenzialista, che si affermi o si neghi l'esistenzialismo, rimane in ogni caso vero, da un punto di vista storico-filosofico, ciò che Martin Heidegger dice sull'origine della filosofia dei valori, e che noi citiamo qui per esteso, a motivo della sua esattezza esauriente e definitiva:

«Nel XIX secolo parlare dei valori diviene corrente e pensare per valori usuale. Ma solo a seguito della diffusione degli scritti di Nietzsche parlare di valori è divenuto popolare. Si parla di valori vitali, di valori culturali, di valori eterni, di gerarchia dei valori, di valori spirituali, che si credeva per esempio di trovare nell'antichità. Attraverso l'esercizio erudito della filosofia e la rielaborazione del neokantismo, si arriva alla filosofia dei valori. Si costruiscono sistemi di valori, e si perseguono nell'etica le stratificazioni dei valo-

ri. Perfino nella teologia cristiana si qualifica Dio, il *summum ens qua summum bonum*, come il valore supremo. Si considera la scienza come libera dai valori e si gettano le valutazioni dalla parte delle concezioni del mondo. Il valore e ciò in cui esso appare diviene il surrogato positivistico del metafisico»[1].

Origine e posizione storico-filosofica della filosofia dei valori sono definite in modo appropriato e collocate al loro giusto posto da queste frasi di Martin Heidegger. Una scienza basata sulla legge di causalità, e per questo libera dai valori, minacciava la libertà dell'uomo e la sua responsabilità religiosa, etica, giuridica. A questa sfida rispose la filosofia dei valori, contrapponendo al regno di un essere determinato solo causalmente un regno dei valori, come un regno del valere ideale. Si trattava di un tentativo di sostenere l'uomo come essere libero, responsabile, non tanto in un esistere, quanto piuttosto nella validità di ciò, che veniva chiamato valore. Questo tentativo può ben essere qualificato come un surrogato positivistico per il metafisico. La validità dei valori si basa sul fatto che essi vengono posti. Ma chi è che pone i valori? In Max Weber troviamo le risposte più chiare, e quindi più oneste, a questa domanda. Secondo lui è l'individuo umano che pone i valori in piena, soggettiva libertà di decisione. In tal modo egli sfugge alla

[1] MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, pp. 209-210 nel saggio: *Il detto di Nietzsche "Dio è morto"*, pp. 193 e sgg.

libertà assoluta dai valori del positivismo scientifico, e contrappone a quest'ultimo la sua concezione del mondo libero, cioè a dire soggettiva. La libertà puramente soggettiva di porre i valori porta però a una lotta eterna dei valori e delle concezioni del mondo, a una guerra di tutti contro tutti, a un eterno *bellum omnium contra omnes*, rispetto al quale il vecchio *bellum omnium contra omnes*, e perfino il micidiale stato di natura della filosofia dello Stato di Thomas Hobbes, sono dei veri idillii. I vecchi dei risorgono dalle loro tombe e continuano a combattere la loro vecchia battaglia, ma disincantati e - come dobbiamo oggi aggiungere - con nuovi mezzi di lotta, che non sono più armi, ma spaventosi mezzi di distruzione e procedimenti di sterminio, prodotti terribili della scienza libera dai valori, e dell'industria e della tecnica da essa servite. Ciò che per l'uno è il diavolo, diviene qui per l'altro un dio. «E così vengono permeati tutti gli ordinamenti della vita [...] e precisamente per tutti i tempi». Con tali commoventi espressioni di Max Weber si potrebbero riempire molte pagine[2]. So-

[2] MAX WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, 1919, ristampato in *Gesammelte Schriften zur Wissenschaftslehre*, 2ª ed., a cura di Johannes Winckelmann, Tübingen 1951, p. 588; *Gesammelte politische Schriften*, 2ª ed., a cura di Johannes Winckelmann, Tübingen 1958, pp. 547-548 (conclusione della conferenza: *Politica come professione*). Riguardo alla "lotta degli ordinamenti dei valori" sono da paragonare le pagine di *Gesammelte Schriften zur Wissenschaftslehre* indicate nell'indice analitico di Johannes Winckelmann (pp. 150, 153 sgg., 490, 491 sgg., 503, 587 sgg., 592).

no sempre i valori, che aizzano la battaglia, e tengono desta l'inimicizia. Il fatto che i vecchi dei siano stati disincantati e siano divenuti dei meri valori rende la battaglia spettrale, e fa sì che i combattenti pretendano disperatamente di aver sempre ragione.

Questo è l'incubo che procura la descrizione di Max Weber.

Filosofi insigni come Max Scheler e Nicolai Hartmann hanno tentato di sfuggire al soggettivismo delle valorizzazioni, e di trovare una filosofia dei valori oggettivi e materiali. Max Scheler innalzò una scala dei valori, che andava dal basso verso l'alto, cominciando dall'utile per finire al santo. Nicolai Hartmann costruì un sistema del nesso oggettivo di un mondo reale in strati, il più basso dei quali doveva essere l'inorganico, e il più alto lo spirituale. Ma i valori, per quanto alti e santi, come valori, valgono sempre soltanto per qualcosa o per qualcuno. Lo stesso Nicolai Hartmann lo ha messo in rilievo energicamente. È decisivo per le nostre riflessioni che egli affermi che questo "per" non è aderente al suo valere ideale, bensì al suo valere attuale, cioè al «soggetto che sente il valore» (*Ethik*, p. 142), perché noi dobbiamo avere dinanzi agli occhi il valere attuale, e perché ora appare chiaro che, non appena esso diviene attuale, abbiamo sempre a che fare con «soggetti che sentono il valore».

Nessuno può sfuggire alla logica immanente del pensare per valori. Non appena il valore appare, sia esso soggettivo o oggettivo, formale o materiale, un

collegamento specifico di pensiero diviene inevitabile. Esso è dato - si deve già dire: necessariamente - con ogni pensare per valori. Poiché l'elemento specifico del valore consiste propriamente in ciò, che esso invece di un essere ha soltanto una validità. Pertanto il porre i valori non è niente, se esso non si fa valere; la validità deve essere continuamente attualizzata, cioè fatta valere, se non si deve risolvere in mera apparenza. Chi dice valore, vuole far valere e imporre. Le virtù vengono praticate; le norme vengono applicate; i comandi vengono eseguiti; ma i valori vengono posti e imposti. Chi sostiene la loro validità, li deve far valere. Chi dice che essi valgono, senza che qualcuno li faccia valere, vuole ingannare.

3. *Il punto di attacco*

Se qualcosa ha valore e quanto, se qualcosa vale e quanto, si può determinare soltanto da un punto di osservazione o da un punto di vista stabilito. La filosofia dei valori è una filosofia di punti, l'etica dei valori è un'etica di punti. Punto di posizione, punto di vista, punto prospettico, sono espressioni sempre ricorrenti del loro vocabolario. Non sono né idee né categorie, né principii, né premesse. Sono semplicemente punti. Essi si trovano nel sistema di un puro prospettivismo, in un sistema di relazioni. Ogni valore è dunque un valore di posizione. Anche il valore supremo - sia l'uomo singolo nella sua particolare esistenza terrena, sia l'umanità come una "grande en-

tità", sia la libertà ovvero la società senza classi, sia la vita stessa ovvero il tenore di vita, sia il santo ovvero anche Dio - ha proprio come tale, come valore supremo, solo il suo valore di posizione nel sistema dei valori. Perciò anche la locuzione "capovolgimento dei valori" poteva diventare facilmente di uso comune. Il capovolgimento non dà luogo qui a nessuna difficoltà, perché esso può essere attuato con una mera commutazione. Punti di osservazione, punti prospettici e punti di vista non sono là, per essere conservati per se stessi. Appartiene invece alla loro funzione e al loro significato di essere cambiati col mutamento di livello.

Ora qui, dove il puntualismo del pensare per valori salta agli occhi, si manifesta anche l'onestà intellettuale di Max Weber. Sarebbe palesemente ingiusto limitare Max Weber ad alcune sue forti espressioni, e trascurare per ciò le sue grandi visioni sociologiche. Non si pensa più neppure di inchiodarlo alla tua teoria neokantiana della conoscenza[3]. Ma proprio nell'ambito del puntualismo tipico della filosofia dei valori, la forza penetrante del suo pensiero si dimostra in ciò, che egli, accanto a tutti i punti di vista, ai punti di osservazione e ai punti prospettici, ha riconosciuto un punto determinato, e proprio quello decisivo, e lo ha

[3] RAYMOND ARON, nell'introduzione all'edizione francese dei saggi di MAX WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, e *Politik als Beruf* traduzione francese di Julien Freund, nella collana «Recherches en Sciences Humaines», n. 12, Librairie Plon, Paris 1959.

apertamente denominato: il punto di attacco. Ne risulta, afferma Max Weber nella sua polemica con lo storico Eduard Meyer, «una molteplicità infinita di prese di posizioni valutanti»; la loro interpretazione ha il senso di scoprirci «proprio i possibili punti di vista e punti di attacco della valutazione». Egli mette in risalto i tre termini "*Standpunkte*" (punti di osservazione), "*Angriffspunkte*" (punti di attacco) e "*Wertung*" (valutazione), ponendoli tra virgolette - con un gesto tipico del suo modo di scrivere[4].

L'espressione "punto di attacco" svela l'aggressività potenziale immanente ad ogni posizione di valore. Espressioni come punto di osservazione o punto di vista distolgono da ciò, e suscitano l'impressione di un relativismo, di un relazionismo, e di un prospettivismo apparentemente sconfinati, e con ciò anche di una tolleranza altrettanto grande, collegata ad una fondamentale, benevola neutralità. Non appena però ci rendiamo conto che qui sono in gioco anche punti di attacco, cadono le illusioni neutralistiche. Si può tentare di minimizzare la parola "punto di attacco", interpretandola come semplice punto di impostazione. Ciò diminuirebbe tuttavia soltanto la brutta impressione, ma non l'aggressività immanente stessa. Questa rimane "il rovescio fatale dei valori"[5]. Essa è data automaticamente con la struttura tetico-ponente del valore, e

[4] MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2ª ed., a cura di Johannes Winckelmann, 1951, p. 246.

[5] Riprendo l'espressione dalla traduzione tedesca del libro dello

si produce sempre di nuovo con la concreta attuazione del valore. Essa non viene neanche superata, ma piuttosto inasprita, dalla distinzione tra diritto orientato ai valori (*Wertrecht*) e diritto orientato alle norme (*Satzrecht*)[6]. A causa dell'ambivalenza dei valori essa diviene sempre di nuovo virulenta, non appena i valori come tali vengono fatti valere da uomini concreti nei confronti di altri uomini, altrettanto concreti.

4. *Realizzazione del valore distruggitrice del valore*

Anche l'ambivalenza dei valori appare dapprima in una veste neutrale, per esempio come più e meno

spagnolo AMERICO CASTRO, *Spanien, Vision und Wirklichkeit* (Kiepenheuer und Witsch, Köln-Berlin 1957), p. 60: «Perfino i regni e le religioni più miti si basano su ingiustizie, che costituiscono il rovescio fatale dei valori, che essi incarnano». Nel libro di Americo Castro si parla molto di valori. Tuttavia il significato della parola latina *valor* non è identico a quello della parola tedesca *Wert*; cfr. al riguardo il mio contributo agli scritti in onore del prof. Legaz y Lacambra (Santiago de Compostela), che deve apparire nel 1960.

[6] RAINER SPECHT fa questa distinzione nell'articolo *Zur Struktur formal-material gebauter Rechtsphilosophien*, «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», vol. XLIV/4 (Luchterhand, Neuwied und Berlin 1958), pp. 475-493. È chiaro che la posizione di una frase non è concettualmente la stessa cosa che la posizione di una norma (di una legge). Ma ogni posizione mira alla sua attuazione. La storia delle rivoluzioni moderne insegna quanto velocemente i dettami della ragione possono portare, su questa via, alla dittatura dei soggetti che portano e sentono i valori, e già i legislatori e i tiranni dell'antica Grecia erano vicini confinanti. Le sottili distinzioni di Rainer Specht non devono essere con ciò confutate, bensì

nell'oggettività matematica, come polo positivo o negativo in quella fisica. Pure non è difficile riconoscere che questa forma di neutralità non è altra che quella del positivismo delle scienze naturali, alla cui libertà nihilistica dai valori si voleva proprio sfuggire quando ci si gettava nella libertà della valutazione puramente soggettiva, e si accettava la lotta da ciò scatenata di tutti contro tutti, per superare la grande crisi nihilistica. Il passaggio alle teorie oggettive dei valori, ha gettato nel frattempo un ponte sull'abisso, che divide la scientificità libera dai valori dalla libertà di decisione degli uomini? I nuovi valori oggettivi hanno rimosso l'incubo, che ha provocato in noi la descrizione della lotta delle valutazioni di Max Weber?

Non lo hanno fatto, e non lo potrebbero neanche fare. Senza aumentare neanche minimamente l'evidenza oggettiva per coloro che la pensano diversamente, essi, mediante la loro asserzione del carattere oggettivo dei valori da essi posti, non hanno fatto altro che introdurre un nuovo momento dell'autoco-

completate dalle nostre riflessioni. Lo stesso Specht osserva «che la tesi non è semplicemente posta, ma agisce», e continua: «in un certo senso il carattere tetico modifica il centro da esso toccato, facendo per esempio di un semplice *noema* un *dikaioma*. Edmund Husserl ha ripetutamente richiamato l'attenzione su fatti analoghi» (p. 484). Molto giusto. Ma cosa significa che questo tetico, questo ponente, non soltanto "è posto", non soltanto si aggiunge e non soltanto si "accompagna" al valore? Significa che non soltanto "in un certo senso", come dice Rainer Specht, si verificano modificazioni a causa del tetico-ponente, ma piuttosto che la logica del porre e dell'imporre è contenuta nell'essenza del valore e appartiene inesorabilmente alla logica stessa del valore.

razzarsi nella lotta delle valutazioni, un nuovo veicolo della pretesa di aver sempre ragione, il quale aizza e intensifica soltanto la lotta. La teoria soggettiva dei valori non è superata, ed i valori oggettivi non sono già guadagnati, nascondendo i soggetti e i portatori dei valori, i cui interessi forniscono i punti di osservazione, i punti di vista e i punti di attacco della valutazione. Nessuno può valutare senza svalutare, innalzare di valore, e valorizzare. Chi pone i valori, si è messo con ciò contro i non valori. La tolleranza e la neutralità sconfinate dei punti di osservazione e dei punti di vista scambiabili a piacere si rovescia nel contrario, nell'inimicizia, non appena si impongono e si fanno valere seriamente i valori. La spinta del valore verso la validità è irresistibile, e inevitabile è la lite di coloro che valutano, svalutano, innalzano di valore, e valorizzano.

Un filosofo dei valori oggettivi, per il quale esistano valori superiori all'esistenza fisica degli uomini viventi, è disposto ad usare i mezzi di annientamento della scienza e della tecnica moderna, per imporre tali valori superiori; mentre un altro filosofo dei valori oggettivi considera un delitto distruggere la vita umana a favore di sedicenti valori superiori. Questo può essere constatato nella discussione sull'impiego dei mezzi di lotta atomici[7]. È commovente vedere che da

[7] La distruzione della teoria della guerra secondo i principi del diritto naturale: replica di ERNST WOLFGANG BÖCKENFÖRDE e ROBERT SPAEMANN al Padre gesuita GUNDLACH, in *Atomare Kampfmittel und christliche Ethik, Diskussionsbeitrag deutscher Katholiken*, Jos. Kosel, München 1960.

ultimo perfino l'origine e il significato della stessa filosofia dei valori vanno perduti, e che secondo questa logica il tentativo di un superamento del nihilismo positivistico-scientifico distrugge se stesso. Poiché anche l'assoluta libertà della scienza dai valori, può essere posta e fatta valere come valore, addirittura come il valore supremo, e nessuna logica conseguenziale dei valori può impedire a colui che pone e impone questo valore supremo di condanna l'intera filosofia dei valori come non scientifica, contraria al progresso e nihilistica. Allora la lite dei valutatori e degli svalutatori finisce col far risuonare da entrambe le parti un orribile *pereat mundus*.

5. *La tirannia dei valori*

Come dovrebbe allora finire altrimenti la lotta dei valori soggettivi o perfino di quelli oggettivi? Il valore superiore ha il diritto e il dovere di sottomettersi al valore inferiore, e il valore come tale annienta con ragione il non valore come tale. Ciò è chiaro e semplice, ed è fondato sulla peculiarità della valutazione. Proprio in ciò consiste la "tirannia dei valori", la quale entra a poco a poco nella nostra coscienza. L'espressione "tirannia dei valori" non è stata inventata da me; essa appare presso il grande filosofo della teoria dei valori oggettivi, Nicolai Hartmann, ed è così significativa per il nostro tema, che dobbiamo citarla qui esplicitamente, analogamente alla affermazione di Martin Heidegger, menzionata all'inizio,

sulla collocazione storica della teoria dei valori. Nicolai Hartmann afferma: «Ogni valore - una volta che abbia guadagnato potere su una persona - ha la tendenza ad erigersi a tiranno unico di tutto l'ethos umano, e ciò a spese di altri valori, anche di quelli che non gli sono diametralmente opposti. Per vero, la tendenza non aderisce ai valori come tali nella loro sfera ideale di esistenza, bensì ai valori quali potenze determinanti (ovvero selettive) nella sensibilità umana ai valori. Tale tirannia dei valori si dimostra già chiaramente nei tipi unilaterali della morale vigente, nella nota intolleranza (anche da parte di persone altrimenti accondiscendenti) contro la morale sconosciuta; ancor più nell'attaccamento individuale di una persona ad un unico valore. Così esiste un fanatismo della giustizia (*fiat justitia, pereat mundus*), che offende non soltanto l'amore, per non parlare dell'amore del prossimo, ma addirittura tutti i valori superiori»[8].

Queste frasi di Nicolai Hartmann confermano il quadro di una realizzazione del valore distruggitrice del valore, che abbiamo mostrato sopra. Per il risultato pratico che ci riguarda come giuristi, non fa nessuna differenza, se la tirannia dei valori sia di per sé inevitabile soltanto psicologicamente ovvero a causa della sua stessa natura, se quindi essa si verifichi soltanto mediante la sensibilità soggettiva umana ai valori, come ritiene Hartmann, oppure se essa, come corrisponde alle nostre esperienze, si trovi già nella struttura del pensare per valori. Intesa giustamente, l'espressione tirannia dei valori può fornire la chiave alla conoscenza che l'intera teoria dei valori aizza e intensifica soltanto l'antica, continua lotta delle convinzioni e degli interessi. Non costituisce un grande guadagno il fatto che ci siano moderni filosofi dei valori, che riconoscono "rapporti di base", in forza dei quali il valore inferiore può essere talvolta perfino preferito al valore superiore, perché esso è la premessa necessaria di quello superiore. Tutto ciò dimostra soltanto la confusione di tutta l'argomentazione per valori, la quale presenta continuamente nuove relazioni e punti di vista, restando tuttavia nello stesso tempo sempre nella condizione di rivolgere all'avversario il rimprovero di non vedere valori evidenti, in altre parole: di squalificarlo come cieco ai valori. La valorizzazione polemica della parola cieco è adeguata alla logica del valore, perché si tratta di sistemi di relazioni, che vengono costruiti mediante punti di vista e punti prospettici[9].

[8] NICOLAI HARTMANN, *Ethik*, 1926, pp. 524 sgg. Nell'opera del teologo cattolico WERNER SCHÖLLGEN, *Aktuelle Moralprobleme*, Patmos, Düsseldorf 1955, pp. 124, l'affermazione di Nicolai Hartmann sulla tirannia dei valori è citata con viva approvazione, senza che ne vengano tratte tuttavia conclusioni fondamentali per una critica della stessa filosofia dei valori.

[9] Di cecità positiva e negativa ai valori parla Dietrich von Hildebrand in un saggio divenuto famoso, pubblicato sullo husserliano «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung».

Per la logica del valore deve sempre valere, che per il valore supremo il prezzo più alto non è troppo alto, e deve essere pagato. Questa logica è troppo forte ed evidente, per potere essere ristretta o condizionata nella lotta dei valori. Basta soltanto paragonare tra loro il rapporto di altri tempi tra scopo e mezzo con il rapporto moderno tra valore e non valore, per riconoscere come inibizioni e riguardi vengano meno come conseguenza della logica specifica del valore. Prima, quando la dignità non era ancora un valore, ma qualcosa di essenzialmente diverso, lo scopo non poteva santificare il mezzo. Si considerava una massima abietta che lo scopo dovesse santificare il mezzo. Nella gerarchia dei valori valgono invece altre relazioni, le quali giustificano che il valore distrugga il non valore, e che il valore superiore tratti quello inferiore come più scadente. Max Scheler, il grande maestro della teoria dei valori oggettivi, ha affermato - e Theodor Haecker lo ha ripetuto sulle sue orme, con zelo più polemico che meditato -: la negazione di un valore negativo è un valore positivo. Questo è matematicamente chiaro, perché meno per meno dà più. Si può vedere da ciò che il legame del pensare per valori al suo vecchio nemico libero dai valori non può essere sciolto tanto facilmente. Questa frase di Max Scheler permette di ripagare il male con il male, e di trasformare in tal modo questa terra in un inferno, ma l'inferno in un paradiso dei valori.

6. *Attuazione dei valori immediata e mediata dalla legge*

La teoria dei valori celebra i suoi trionfi, come abbiamo visto, nel dibattito sulla questione della guerra giusta. Ciò appartiene alla natura della cosa. Ogni riguardo al nemico viene meno, anzi si trasforma in un non valore, quando la battaglia contro questo nemico è una battaglia per i valori supremi. Il non valore non ha nessun diritto di fronte al valore, e nessun prezzo è troppo alto per la imposizione del valore supremo. A seguito di ciò, qui ci sono soltanto ancora annientatori e annientati. Tutte le categorie del diritto di guerra classico del *jus publicum europaeum* - nemico giusto, motivo di guerra giusto, proporzionalità dei mezzi e condotta conforme alle regole, *debitus modus* cadono vittime, inesorabilmente, di questa mancanza di valore. La spinta alla imposizione del valore diviene qui una coercizione all'attuazione immediata del valore. Nel 1920 apparve in Germania uno scritto, con un titolo di cattivo augurio: *Autorizzazione all'annientamento della vita priva di valore vitale*. I suoi autori erano due insigni scienziati tedeschi della migliore tradizione culturale tedesca, il professore di medicina Alfred Hoche e il giurista Karl Binding. Entrambi erano uomini liberali del loro tempo, animati dai migliori propositi umani. Entrambi hanno riflettuto in modo addirittura commovente, su come si sarebbe potuto evitare, mediante riserve e cautele, un abuso delle loro proposte relative all'annientamento

della vita priva di valore vitale. Sarebbe non soltanto ingiusto, ma addirittura perfido, attribuire *ex post* qualche colpa o corresponsabilità ai due scienziati tedeschi per la terribile prassi di distruzione della vita priva di valore vitale, che diventò realtà venti anni dopo. Ma proprio questa esperienza può costituire il motivo per ponderare attentamente ogni parola del titolo di quel libro, e per riflettere sul problema della tirannia dei valori. *Ne simus faciles in verbis*. Non siamo leggeri nell'uso delle nostre parole.

Allora, nel 1920, era possibile chiedere, con ogni umanità e buona fede, l'annientamento della vita priva di valore vitale. Quanto più inoffensivo e innocuo può apparire oggi reprimere la pubblicazione di scritti indegni di essere pubblicati e la manifestazione di opinioni indegne di essere manifestate, impedire già in tipografia la stampa di libri e articoli indegni di essere stampati, e rendere impossibile già alla stazione o al luogo di carico il trasporto di persone o cose indegne di essere trasportate.

Tutto questo potrebbe essere richiesto all'insegna dell'autorizzazione all'annientamento del non valore, e non sarebbe altro che la immediata imposizione dei valori superiori nei confronti dei valori inferiori o perfino dei non valori.

Sarebbe un tema filosofico interessante di per sé, paragonare il valere problematico dei valori con l'essere problematico delle idee platoniche. Ma qualunque cosa possano dire al riguardo i filosofi di professione, risulterà sicuramente vero per il valore, in misura ancora superiore, ciò che Goethe ha detto dell'idea: essa appare sempre come un ospite straniero. Anche il valore non può probabilmente diventare reale in altra maniera. L'idea ha bisogno della mediazione, e quando essa si presenta nella nuda immediatezza o nell'autoattuazione automatica, sorgono spavento e terribile infelicità. Per ciò che oggi viene chiamato valore, la verità adeguata dovrebbe essere per se stessa comprensibile. Questo si deve avere ben presente, quando ci si vuole attenere alla categoria "valore". L'idea ha bisogno della mediazione, ma il valore ne ha bisogno ancora molto di più.

In una comunità, la cui costituzione prevede un legislatore e delle leggi, è compito del legislatore e delle leggi da lui poste, stabilire la mediazione mediante regole determinabili e attuabili, ed evitare il terrore dell'attuazione immediata ed automatica del valore.

Questo è un compito difficile, al cospetto del quale si può ben comprendere come i grandi legislatori della storia, da Licurgo e Solone fino a Napoleone, siano divenuti delle figure mitiche.

Negli stati altamente industrializzati del presente, con la loro organizzata provvidenza esistenziale (*Daseinsvorsorge*)[10] di massa, la mediazione diviene un

[10] Il termine "Daseinsvorsorge" è stato introdotto nel campo del diritto da Forsthoff, che si è ispirato alla terminologia heideggeriana. Nella filosofia di Heidegger "die Sorge" è "la cura"; "die Vor-sorge" è "la pre-cura", cioè la cura in vista di qualcosa, ed

problema. Se il legislatore fallisce, non esiste per lui nessun surrogato, ma tutt'al più riempitivi, che diventano più o meno velocemente le vittime del loro ruolo ingrato.

Un giurista che si accinga a divenire esecutore immediato dei valori, dovrebbe sapere cosa fa. Egli dovrebbe aver presenti l'origine e la struttura dei valori, e non prendere alla leggera il problema della tirannia

anche la "pro-cura", cioè la cura a favore dei qualcuno. "Das Dasein" è in generale "l'esserci", "l'esistenza", e nella filosofia di Heidegger è l'"ente, che noi stessi sempre siamo" (M.HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. P. Chiodi, UTET, Torino 1969, p. 60). "Die Daseinsvorsorge" designa pertanto "la precura dell'esserci", ciò che a nostro avviso può esprimersi in italiano con "provvidenza esistenziale", nel senso dell'insieme dei provvedimenti indispensabili per assicurare i bisogni essenziali all'esistenza dell'individuo (quali l'acqua, l'elettricità, i trasporti). Il termine "Daseinsvorsorge" è stato reso anche con "cura dei bisogni essenziali" (E. FORSTHOFF, *Giustificazione e compito di una scienza dell'amministrazione*, trad. S. Forsthoff Falconi e F. Falconi, in *La scienza e la tecnica dell'organizzazione nella pubblica amministrazione,* 1963, pp. 215-232, nonché il saggio *L'assistenza ed i comuni*, in E. FORSTHOFF, *Stato di diritto in trasformazione*, trad. Carlo Amirante, Giuffrè, Milano 1973, pp. 145 sgg., ivi, p. 147, e passim). Sull'origine e sul significato di "Daseinsvorsorge" cfr. anche la nota di Fernandez De La Vega nella sua traduzione spagnola del saggio di E. FORSTHOFF, *Sociedad industrial y administracion pubblica*, in *Estudios administrativos*, Madrid 1967, p. 20, dove il termine viene tradotto in spagnolo con "procura existencial" (*Nota dei traduttori).*

dei valori e della loro attuazione immediata. Egli dovrebbe aver presente la filosofia contemporanea dei valori, prima di decidersi a valutare, capovolgere i valori, innalzare di valore o svalorizzare, e a proclamare, come soggetto portatore di valori e sensibile ai valori, i dettami di un ordine graduale di valori, soggettivi ovvero anche oggettivi, nella forma di decisioni aventi validità giuridica.

GIU 6487

Finito di stampare nel mese
di maggio 1996
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
Largo Cristina di Svezia, 17
00165 Roma tel. 5813475/82